

El concepto del infinito en la poética de Juan de la Cruz

Iñaki Ceberio de León

Universidad Austral de Chile

Instituto de lingüística y literatura

Escuela de Artes Visuales

Reception date / Fecha de recepción: 3-02-2009

Acceptation date / Fecha de aceptación: 22-06-2009

Abstract

The concept of infinite is clearly addressed in the comments that St. John of the Cross made to his own poetry. In his work, the concept of infinite is intimately related to the notion of God, who is reached not through the knowledge, but rather through the spiritual experience. The main goal of this paper is to look at the philosophical and hermeneutic implications of the concept of infinite and the different uses that St. John of the Cross made in his work.

Key words: Infinite, John of the Cross, idea of God, mysticism.

Resumen

El concepto de infinito aparece explícitamente en los comentarios que Juan de la Cruz realiza a su propia poesía. En su obra, el concepto de infinito es una metáfora de Dios, al cual sólo se accede no por medio del conocimiento, sino por la experiencia espiritual. El objetivo de esta comunicación consiste en dilucidar las implicaciones filosóficas y hermenéuticas de los diversos usos que este místico hace del concepto de infinito.

Palabras clave: Infinito, Juan de la Cruz, idea de Dios, misticismo.

La idea de infinito ha estado ligada íntimamente a los aspectos matemáticos, filosóficos y religiosos hasta el día de hoy. En Occidente esta idea ha causado incertidumbre y extrañeza, y su evolución se ha desarrollado más lenta que, por ejemplo, las culturas orientales como la hindú y la china cuyos orígenes de este concepto se remontan a los orígenes de sus culturas. Occidente ha tenido un auténtico pavor ante la noción de “infinito” y el concepto de “nada” por ser conceptos que desafían lo imaginable y la razón misma. No es de extrañar que estas ideas recuperen un lugar en el pensamiento occidental en el momento que se

empiezan a conocer las culturas orientales recogidas, en parte, por la cultura musulmana y los jesuitas procedentes de China.

En el mundo griego, lo infinito estaba relacionado con lo indeterminado (*to apeiron*) y deficiente, mientras que lo limitado estaba relacionado con lo perfecto y acabado. En el mundo cristiano medieval se invierten los papeles, y lo infinito asociado a la idea de Dios pasa a ser lo perfecto y acabado. No obstante, la concepción del mundo como limitado va a seguir estando presente hasta la época de Juan de la Cruz, místico cristiano que vivió en la segunda mitad del siglo XVI y sobre el cual trata este ensayo.

A lo largo del siglo XVI, la visión del mundo cambió radicalmente con fuertes implicaciones ontológicas y epistemológicas. El descubrimiento de América y la vuelta al mundo del capitán Elcano¹ deshizo la idea de una tierra plana, y con Copérnico, la tierra ya no es el centro del Universo. La visión del mundo cambió por completo así como el lugar que ocupaba el ser humano en el cosmos, emergiendo una especie de individualismo que convierte al hombre en el centro de reflexión. La teología parte del Yo, mientras que las diversas ciencias apelan a la razón y a la experiencia personal frente al argumento de autoridad. El individuo es el punto de partida de la filosofía, de la religión y de la ciencia apoyándose en el discurso racional.

Dentro del cristianismo la idea de infinito estaba íntimamente ligada a la idea de Dios, estableciéndose una distinción ontológica y epistemológica con respecto al ser humano. Dios es infinito y posee conocimientos infinitos. En este sentido Dios es un infinito real que se diferencia del infinito que manejaban los matemáticos como potencial. De esta manera se establece una dualidad ontológica entre el Creador y lo creado, correspondiendo lo infinito al Creador y lo finito al mundo físico.

A finales de la Edad Media con la entrada del Renacimiento se empieza a cuestionar la finitud del mundo, y por tanto, el modelo aristotélico. Nicolás de Cusa, Copérnico y Giordano Bruno, sembraron las semillas de una nueva cosmovisión y ruptura epistemológica de raíces teológicas, pero con implicaciones cosmológicas (Koiré 1999). Estos autores permitieron a los filósofos modernos pensar con una mayor autonomía con respecto la religión, y crear una imagen del mundo más acorde con la razón que con la superstición, o el dogma religioso.

Nicolás de Cusa, considerado como el último gran filósofo de la Edad Media, empezó a dudar de los postulados básicos de la cosmología medieval, y fue el primero en concebir la infinitud del universo por razones teológicas, aunque él no lo dijera de manera tan explícita. El adjetivo utilizado era *interminatum*, ya que *infinitum* era un adjetivo sólo atribuible a Dios. Con esta nueva concepción del mundo, Nicolás rompe las esferas celestes y proporciona un mundo sin límites e inacabado. Su doctrina de la *docta ignorantia*,

1. El siete de septiembre de 1522 entró en el puerto de Sanlúcar de Barrameda la nave Victoria capitaneada por Juan Sebastián Elcano confirmando la esfericidad de la tierra.

aboga por la imposibilidad de tener un conocimiento absoluto, así como la imposibilidad de constituir una representación objetiva del universo (De Cusa 1981). La principal consecuencia de su pensamientos consiste en que el conocimiento se relativiza y el discurso negativo, característico de la tradición contemplativa cristiana, adopta el protagonismo de una retórica dispuesta a tambalear una concepción del mundo finita ya caduca.

Nicolás de Cusa se mueve en el ámbito de la teología y no de la ciencia en sentido estricto. Las razones por las cuales rompe con la idea del límite desarrollada por Aristóteles se deben a criterios teológicos. Poner límites al mundo implicaba poner limitaciones al propio Dios, que por definición no podía tener dada su perfección. En este sentido, la idea de infinito que se está manejando es la del infinito real extrapolada al mundo físico. La metodología empleada por el cusano consiste en partir de las características intrínsecas de Dios para abordar el resto de las problemáticas del pensamiento humano.

Una de los resultados directos de romper con los límites del mundo es que desaparece la noción de centro. El cusano traslada el centro a Dios. “El centro de la tierra, pues, es el que es centro del mundo, es decir, Dios bendito. Y el centro de todas las esferas y de todas las cosas que hay en el mundo es el que es a la vez circunferencia infinita de todas las cosas.” (De Cusa 1981, p. 83). El centro se encuentra en todas las partes y no en un lugar específico.

Un avance considerable en el desarrollo del infinito lo constituirá Giordano Bruno. Una de sus principales obras fue *Del infinito: el universo y los mundos* (1997), donde concibe el Universo como infinito e inmóvil carente de motor inmóvil, en clara oposición al modelo aristotélico. Es un universo sin límites, y por tanto, posee infinitos mundos que se mueven en virtud de su propio principio interno: el alma. Así, el universo tiene dos principios activos de movimiento que actúan en dos niveles; uno a un nivel finito y concreto, y otro en un nivel universal. El finito actúa en virtud de los objetos finitos y se mueven en el tiempo. El infinito actúa en virtud del alma del mundo, por el cual, está toda en todo actuando al instante.

En este contexto de efervescencia científica y teológica surge la obra de Juan de la Cruz en clave espiritual y con influencias de los autores mencionados, además de los principales representantes de la teología negativa. La idea de infinito que vamos a ver en su obra es muy similar a la idea que se manejaba en ambientes teológicos, salvo que Juan de la Cruz introduce la experiencia mística como pilar a partir del cual construye una espiritualidad que surge de la interioridad de uno mismo en un proceso de autoconocimiento y desarrollo espiritual.

Como punto de partida, Dios es infinito por definición, pero el problema que surge de entrada es epistemológico. Nosotros como seres finitos, ¿podemos alcanzar a comprender a Dios como ser infinito? O expresado de otra forma: ¿Nuestras mentes finitas pueden comprender la idea de infinito? La respuesta que ofrecerán diferentes teólogos, como Agustín de Hipona y toda la teología negativa, es que no es posible por medio de la razón alcanzar

dicho conocimiento o comprensión. La única forma de acceder a Dios es por medio de la fe, que en el caso de Juan de la Cruz significa entender, gustar, sentir e imaginar lo que él consideraba la realidad absoluta o Dios. La fe para el místico está vinculada directamente a la experiencia espiritual; no al pensamiento. No es una creencia en los dogmas sino que la fe es experiencia. En este sentido, no hay un acceso directo a lo infinito por medio de la razón, sino que hay comunicación experiencial más allá del lenguaje. De ahí que se hable constantemente de la inefabilidad de la experiencia espiritual; inefabilidad que también se remite a Dios, y a las principales ideas metafísicas que maneja el poeta como infinito, todo, nada, todas ellas en referencia al Ser.

Para Juan de la Cruz es posible llegar a Dios, y por lo tanto, a la idea de infinito. En cierta manera, esta idea ya se encuentra en el individuo localizándola en el alma cuya capacidad también es infinita (Juan de la Cruz 1994, p. 345)², idea ya presente en Giordano Bruno y Meister Eckhart, uno de los grandes místicos del final de la Edad Media. La comunicación entre el alma y Dios, o entre la amado y el Amado³, como lo expresa en el *Cántico espiritual*, va más allá del lenguaje, pues lo infinito no se puede expresar, pero sí experimentar, y a lo sumo evocar por medio de la poesía. La experiencia mística es una experiencia de lo infinito y como tal es inefable. El objetivo del espiritual no tiene una finalidad epistemológica en el sentido de ser capaz de conocerlo y expresarlo verbalmente, sino que nos encontramos ante una finalidad de índole psicológica y existencial que implica un proceso de maduración espiritual y humana. Lo importante es la constitución, desarrollo e integración de toda la potencialidad humana que se refleja en el camino espiritual, siendo la idea de Dios, en cuanto idea, una metáfora que constituye la plenitud del ser.

Juan de la Cruz cuando comenta sus propios poemas, desarrolla su concepción del camino espiritual como un proceso de desconstrucción epistemológica que conduce a una integración ontológica. Es decir, para alcanzar la unidad con Dios o con la totalidad, uno ha de adoptar el camino del no conocimiento o vaciamiento interior, que consiste en el silenciamiento del pensamiento, emoción y sentido, tanto en el plano material como espiritual. O sea la contemplación. Juan de la Cruz lo expresa poéticamente:

Para venir a saberlo todo, / no quieras saber algo en nada.
Para venir a gustarlo todo, / no quieras gustar algo en nada.
Para venir a poseerlo todo, / no quieras poseer algo en nada.
Para venir a serlo todo, / no quieras ser algo en nada.
(Juan de la Cruz 1994, p. 141-142)

El camino que propone Juan de la Cruz es llegar al Todo por el camino de la nada. Dios es un infinito real mientras el ser humano es un infinito potencial que por medio de la

2. 2S 17,8

3. En la poesía de Juan de la Cruz se establece un diálogo entre Dios bajo la figura del Amado, y el alma bajo la figura de la amada.

experiencia espiritual actualiza lo infinito inmanente en su ser. La unión mística indicaría esa participación con lo infinito que daría cuenta de la unidad del mundo en un acto de conciencia más que de pensamiento.

En el comentario al verso “las profundas cavernas del sentido” de su poema *Llama de amor viva*, Juan de la Cruz recurre a la idea de infinito. En este verso, el poeta alude a la unión mística, donde el Amado y la amada entran en una unión transformante. La caverna simboliza el acceso a la sabiduría que se encuentra en la interioridad humana, y cuya culminación se produce tras la incursión de la noche; el símbolo por excelencia de Juan de la Cruz (Mancho 1982). En este verso, las cavernas hacen referencia al vacío interior como culminación de un proceso de desconstrucción. La unión mística se produce en la interioridad de uno mismo, y es en esa experiencia cuando el infinito potencial se transforma en real, cuando la nada se transforma en todo, cuando la amada abraza al amado en un acto de amor transformante.

Es, pues, profunda la capacidad de estas cavernas porque lo que en ellas puede caber, que es Dios, es profundo [e] infinito; y así será en cierta manera su capacidad [profunda e] infinita, y así su sed, sed infinita, su hambre también [es] infinita y profunda, su deshacimiento y pena es muerte infinita;⁴

(Juan de la Cruz, 1994, p. 94)

Abrazar lo infinito en la obra de Juan de la Cruz viene a representar la unión mística o la totalidad. Lo interesante reside en el uso de estos conceptos que como se han indicado no han gozado de aceptación en Occidente. Tanto el concepto de “infinito” como el de “nada” han resultado bien problemáticos dada su abstracción y la generación de aporías. El uso que da el poeta es metafórico y sobre todo evocador. Juan de la Cruz recurre a la figura del oximorón como recurso retórico con el cual intenta, en cierta manera, romper los límites del lenguaje: “para venir a serlo todo/ no quieras ser algo en nada”. Su maestría roza un acto herético de la época, pues coloca al ser humano en el mismo plano que Dios. En este sentido, también hay una ruptura teológica al proponer un modelo monista frente a los modelos dualistas tan característicos de Occidente. No hay separación entre el Creador y lo creado. Las separaciones proceden de nuestra mente, de ahí, que tanto Juan de la Cruz como muchos místicos y místicas, consideren el lenguaje y las ideas procedentes de nuestras mentes como ilusorias. Sin embargo, no hay una negación del mundo, sino lo que hay es una afirmación de un mundo que no se encuentra dissociado o separado; es un mundo sacralizado en el que todo fenómeno responde al canto de la creación. Todo el proceso espiritual consiste en la integración del mundo y de Dios. Conocer algo es integrarlo. Todo el proceso de desconstrucción, con el uso que hace el poeta con el camino espiritual que propone a partir de la nada, se debe a que nuestro modelo de conocimiento no es el

4. Ll. B 3, 22

adecuado, ni tampoco muchas de las ideas transmitidas por la cultura occidental como la de un Dios separado del mundo. En la obra de Juan de la Cruz hay una propuesta totalmente diferente de la que manejaban sus contemporáneos. Es una propuesta que sobre todo es existencial y vivencial, basado en un proceso de introspección y de autoconocimiento, y con implicaciones en todos los ámbitos, desde la ontología de carácter monista, la epistemología basado más en la intuición que en el razonamiento, la estética minimalista y sobria, y hasta una ética en la que debido al carácter monista se expande al resto de la creación.

Podemos considerar la obra de Juan de la Cruz como revolucionaria junto a Nicolás de Cusa, Copérnico y Giordano Bruno, porque sitúa al ser humano en el centro de la experiencia espiritual que a su vez lo expande hacia el infinito. No hay un “yo” y un “tú” separados, hay una confusión entre la multiplicidad de sujetos que confluyen en una Unidad dinámica que va cobrando conciencia de sí. Juan de la Cruz lo expresa al definir la “hermosura” para reflejar la unión mística desde un nivel estético.

De manera que, mirando el uno al otro, vea cada uno en el otro su hermosura, siendo la una y la del otro tu hermosura sola, absorba yo en tu hermosura, y así, te veré yo a ti en *tu hermosura*, y tú a mi en *tu hermosura*, y yo me veré en *tu hermosura*, y tú verás en mí en *tu hermosura*; y así, parezca yo tú en *tu hermosura*, y parezcas tú yo en *tu hermosura*, y mi *hermosura* sea *tu hermosura*, y *tu hermosura* mi *hermosura*; y así seré yo tú en *tu hermosura*, y serás tú yo en *tu hermosura*, porque *tu misma hermosura* será mi *hermosura*; y así nos veremos el uno al otro en *tu hermosura*.⁵ (Juan de la Cruz, 1994, p. 880)

Este sentimiento de unidad intuitivo tras la experiencia espiritual transforma radicalmente la forma de ver al otro, o lo otro como sí mismo, que es lo que en términos espirituales se denomina amor. El amor es visto como instrumento ontológico a través del cual se cobra conciencia del Ser y que se expande infinitamente. El amor es visto como instrumento epistemológico que logra hacer consciente a la “otredad” como parte de uno mismo. El amor también es un instrumento ético que obliga a un comportamiento de sumo respeto hacia los demás y el entorno, al formar Todo parte del Ser. Y por supuesto, adopta una dimensión estética ejemplificada en la “hermosura”.

Experimentar lo infinito es algo más que una simple idea, es toda una transformación de uno mismo con respecto a lo que le rodea en cuanto que va cobrando conciencia del entorno como sí mismo. Lo infinito conduce a la experiencia inefable donde totalidad y nada se funden en experiencia transformante.

Esta experiencia podría considerarse sublime en su vinculación con lo infinito cuya problemática también difiere de casi toda la tradición occidental. Desde el discurso estético, lo sublime queda reflejado en la idea de Dios como ser infinito, la grandeza de las dimensiones con respecto al ser humano y la magnificencia, en última instancia todo lo que produce terror y asombro. Sin embargo, como hemos explicado, la relación entre

5. CB, 36, 5

Dios y el espiritual no hay una relación de temor, ni tampoco hay una disociación entre el individuo y lo “otro”, sino que hay una vinculación de amor, y de integración (recordemos el fragmento de la “hermosura”). La noción de sublimidad difiere notablemente de los principales autores que han trabajado este concepto como Burke o Kant. No sucede en el caso de Pseudo Longino que utiliza lo sublime como instrumento retórico y que según la descripción que ofrece de lo sublime coincide plenamente con la obra de Juan de la Cruz. Para Pseudo Longino: “El lenguaje sublime conduce a los que lo escuchan no a la persuasión, sino al éxtasis. Ya que en todas partes lo maravilloso, que va acompañado de asombro, es siempre superior a la persuasión y a lo que sólo es agradable.” (1979: p. 149).

La otra gran diferencia que se establece entre los autores clásicos de lo sublime se encuentra en el lugar que ocupa el sujeto dentro de la experiencia estética. Como indica García Morente en referencia a lo sublime en Kant:

Lo sublime no es la naturaleza, sino el <<yo>>, y el <<yo>> en cuanto capaz de superar y de resistir a la sensibilidad y a la causalidad. (...) Sin embargo, la naturaleza está enfrente, como aquello que ha de ser superado, y se puede decir que, tanto lo uno como lo otro, es indispensable para que se produzca el sentimiento de lo sublime. (1975: p. 87)

La gran diferencia entre la tradición estética occidental y Juan de la Cruz estriba en concepciones absolutamente antagónicas de la noción de sujeto. Toda la obra de Kant gira en torno al sujeto trascendental, mientras que en Juan de la Cruz, el sujeto es un obstáculo, un impedimento en el desarrollo espiritual. En Kant hay diferencia entre lo bello y lo sublime, mientras que estas categorías se difuminan en la obra de Juan de la Cruz. De nuevo estamos ante dos modelos diferentes: el modelo dualista de Kant frente al modelo monista de Juan de la Cruz cuyas implicaciones también tienen correspondencia en la concepción estética del mundo. La muerte en Juan de la Cruz es bella y es sublime porque puede significar la trascendencia.

El dualismo y el monismo desatan otras implicaciones bien interesantes con respecto al lugar que ocupa el ser humano dentro de ambos modelos. En Kant, lo sublime sirve para elevar al ser humano por encima de la naturaleza gracias al uso de la razón. En Juan de la Cruz no hay ninguna pretensión de superioridad. La naturaleza no es hostil ni terrorífica, sino el lugar de comunión con el Amado, y no se encuentra de frente, sino en el interior de uno mismo. La relación de Juan con la Naturaleza es dialógica, sin jerarquías, formando una unidad. Si Morente ha matizado el lugar preponderante del “yo” en la idea de lo sublime, en Juan de la Cruz el “yo” es precisamente el gran ausente como aparece en la siguiente estrofa:

Mi Amado las montañas,
los valles solitarios nemerosos,
las ínsulas extrañas,
los ríos sonorosos,
el silbo de los aires amorosos.

Sin embargo, en aquellos autores donde lo sublime se vincula a una unión con la naturaleza como puede ser el caso de los poetas románticos norteamericanos como puede ser el caso de William Wordsworth donde lo sublime responde a la noción de unidad que posee al alma. Lo sublime representa la naturaleza y el mundo como forma de ver el mundo de manera intuitiva por medio de la contemplación (Aullon de Haro, 2006).

Tanto en los poetas románticos como en Juan de la Cruz expresan una visión ecocéntrica donde la naturaleza queda sacralizada y vinculada íntimamente con los poetas. La unión con lo infinito queda ejemplificada con la fusión con la naturaleza. El sujeto poético entabla un diálogo con los diferentes seres de la naturaleza estableciendo una relación no jerárquica como sucede en la cultura occidental. Desde la visión ecocéntrica, la naturaleza no produce miedo, al contrario de la visión antropocéntrica desde la cual se derivan las concepciones clásicas de lo sublime, como es el caso de la kantiana.

En último lugar, no podría dejar de lado el aspecto infinito que adopta la hermenéutica de la obra de Juan de la Cruz. Bien sabido es el uso hermenéutico que realiza el poeta con su poesía. Ésta al no ser muy comprendida por sus hermanos y hermanas de orden condujo al poeta a realizar unos comentarios sobre sus principales poemas como *Noche Oscura*, *Cántico y Llama de amor viva*. Sin embargo, sus comentarios no cierran ni restringen el campo interpretativo, sino todo lo contrario, lo multiplican, enfrentándonos a una auténtica obra abierta donde el sentido del poema se multiplica infinitamente. En este sentido radica una de las grandezas de la poesía de Juan de la Cruz, poesía que escapa a los marcos del espacio y el tiempo. La propuesta poética responde al intento de poder expresar lo inexpressable, de abordar al ser por medio del lenguaje, tarea que ya de por sí es imposible, pero cuyo intento refleja uno de los grandes anhelos del ser humano por dar respuesta al sentido de la vida. Como indica Luce López-Baralt:

Al escribir poesía, San Juan de la Cruz intenta lo imposible: comunicar al lector su experiencia mística infinita. Su tarea parece condenada al fracaso por la esencia misma de lo que el poeta pretende, que es traducir una experiencia a-racional e infinita (se trata del encuentro con el absoluto, que anula el tiempo y espacio) a través de un instrumento racional y limitante – el lenguaje. (López-Baralt, 1980, p. 473)

Lo infinito en la obra de Juan de la Cruz se traduce con la genialidad creativa, ese arte que en el poeta se traduce en gracia divina capaz de evocar lo imposible y de invitar al lector a una experiencia que trasciende el lenguaje. Con Juan de la Cruz nos situamos ante el poeta que rompe los límites del lenguaje transformando la experiencia inefable en experiencia estética al escribir su poesía. Es en la experiencia espiritual donde lo estético se encarna en texto para evocar la infinitud de la experiencia así como la infinitud de los sentidos del lenguaje.

A modo de conclusión, la idea de lo infinito en Juan de la Cruz queda integrada en la interioridad del individuo en cuanto que experimenta la unión mística, y que a partir

de esta experiencia se da un proceso de integración con la otredad (la obra de Dios). Las implicaciones de la experiencia espiritual traspasan todos los niveles del ser humano, desde el nivel ontológico, el epistemológico, el ético, y el estético. Las ideas metafísicas de lo infinito, Todo, nada, no son accesibles al conocimiento. Sin embargo, el poeta recurre a la poesía para evocar la inefabilidad de la experiencia mística. Lo infinito es la expresión metafórica de la experiencia espiritual que no diciendo nada, lo dice todo.

Bibliografía

- Aullón de Haro, P. (2006). *La sublimidad y lo sublime*. Madrid: Verbum.
- Bruno, G. (1997). *Del infinito: el universo y los mundos*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- de Cusa, N. (1981). *La docta ignorancia*. Buenos Aires: Aguilar.
- de la Cruz, J. (1994). *Obras Completas*. Madrid: BAC.
- Demetrio (1979). *Sobre el estilo*. Madrid: Gredos.
- Kant, E. (1975) *Crítica del juicio*. Trad. Manuel García Morente, México: Editora Nacional.
- Koiré, A. (1999). *Del mundo cerrado al Universo infinito*. Madrid: Siglo XXI.
- López-Baralt, L. 1980. "Los lenguajes infinitos de San Juan de la Cruz e Ibn'Arabi de Murcia", En *Actas del Sexto Congreso Internacional de Hispanistas*, Toronto, pp. 473-477.
- Morente, M. (1975). "Introducción". En Kant, E. (1975) *Crítica del juicio*. Trad. Manuel García Morente, México: Editora Nacional.
- Pseudo Longino (1979). "Sobre lo sublime." En Demetrio (1979). *Sobre el estilo*. Madrid: Gredos.